JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFIA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

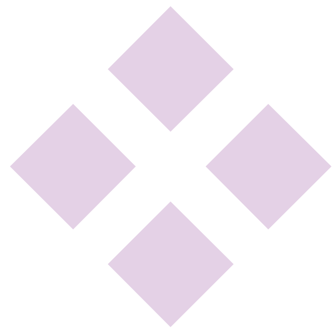
CLASE N° 5

LA DEVASTACIÓN DE LA TIERRA



Suplemento especial de **Página/12**

QUÉ ES LA FILOSOFÍA
Una introducción
al saber de los saberes



Hay una pregunta con la que Heidegger abre su *Introducción a la metafísica*, lecciones que impartió en 1935, dos años después de haber renunciado a su rectorado nacionalsocialista en Friburgo. La pregunta es: *¿Por qué es el ente y no más bien la nada?* Esta es la pregunta fundamental de la metafísica, pero esta pregunta, cuando se hace, se hace desde el asombro, después se hace desde la angustia, después se hace desde varios estados de ánimo, pero en principio los griegos parten del asombro. ¿Qué es esto? ¿Por qué hay esto y no hay otra cosa? O, ¿por qué hay esto y no nada? Pero el hombre de la Modernidad lo que hace es decir: "Hay esto, me lo voy a apropiar, lo voy a tecnificar, lo voy a dominar y con esto voy a dominar a los otros".

El modo auténtico (importante palabra heideggeriana) es el que vimos en Heráclito y Parménides: unirse al logos en tanto Todo. (Siempre detecto, si me disculpan, la presencia de lo zen en Heidegger. Esta unidad con el "todo" continuará acentuándose hasta los últimos años de su vida. Incluso, en su cumpleaños ochenta, lo visita un gran maestro zen con el que tiene un encuentro fraternal. Lo digo porque quizá pueda ayudar a entender algunas cosas.) ¿Qué es unirse al logos en tanto todo? Es abrirse al ser, porque el ser reúne el ente en lo que éste tiene de ente, el ser es la unión. Vamos a aclarar esto: el ser reúne el ente en lo que éste tiene de ente, es decir, todos los entes son entes, pero la reunión de los entes, que los entes sean uno para Heráclito, está posibilitada porque todos los entes son a la luz del ser, el ser no se agota en ninguno de los entes, es más que todos los entes, y a la vez es el conjunto de todos los entes, y cada uno de los entes tiene algo del ser, es a la luz del ser; si no, no podría ser un ente.

Entonces, la pregunta de la filosofía para Heidegger siempre va a ser la pregunta por el ser, y lo que va a afirmar es que el hombre ha olvidado la pregunta por el ser porque se ha consagrado al dominio de los entes y esto es claro, cierto y poderoso: *porque esto es nuestro mundo de hoy*. (No es casual, pese a sus incomodidades políticas –por calificarlas suavemente—, que Heidegger tenga tal cantidad de seguidores, más que cualquier otro filósofo.) Cuando Heidegger dice: el hombre ha olvidado el llamado del ser porque se ha consagrado al dominio de los entes, a la tecnificación de los entes para dominarlos, mercantilizarlos, tecnificarlos, devastar la naturaleza, arrasar la naturaleza, conquistar la naturaleza, esa relación de conquista que tiene el hombre con la naturaleza es profundamente inauténtica porque consiste en arrasar la naturaleza para cosificarla, para entificarla, para mercantilizarla, para transformarla en negocio va a decir Heidegger acercándose muchísimo a Marx, al Marx del fetichismo de la mercancía (tomo primero de *El Capital*), que también habla de las relaciones entre hombres como relaciones entre cosas. Marx va a decir: los hombres no se relacionan como seres humanos, se relacionan a través de las mercancías que se mercantilizan en el mercado. De ahí que Heidegger, que había leído a Marx y que había leído a Lukács, que había leído *Historia y consciencia de clase*, toma esto, pero lo toma dentro de su pensamiento, esencialmente ontológico, es decir, el ser ha sido olvidado porque el desvío del hombre, la inautenticidad, lo impropio del hombre es dominar a través de la técnica: *Gestell*, que es la palabra que usa Heidegger para nombrar engranaje y definir a la técnica moderna como apropiación del mundo de los entes para transformarlo en negocio y olvidar la pregunta por el ser, la pregunta fundamental. Si ustedes lo desean, en el lugar del ser, pongan lo que quieran. Heidegger va a terminar diciendo: la poesía, el lenguaje. Cualquiera puede decir Dios, si quiere. No está prohibido, no lo dice Heidegger, pero es una buena simetría. Yo no dudaría en afirmar y discutir con quien lo desee que el Ser de Heidegger es Dios. Cosa que veremos. (Aclaro: si hago este desafío es porque Heidegger es uno de los filósofos que mejor conozco. Incluso le dediqué buena parte de los recientes años de mi vida para escribir una novela, que ya publiqué, sobre él. Y puedo jurarles que para escribir una novela sobre Heidegger hay que documentarse tanto o más que para escribir un ensayo. Perdón si incurrí en lo autorreferencial. Pero no siempre se puede evitar. Y, sobre todo, no siempre hay por qué evitarlo.)

La pregunta que formula Heidegger en *Introducción a la metafísica* nos va a abrir un camino. Esa pregunta es: "¿Por qué el ente y no más bien la nada?" O: ¿"Por qué hay algo y no más bien nada?" Esta pregunta (que surge desde el asombro) bien puede ser el disparador de la filosofía. O su origen. Recordemos que la pregunta, en sí, ya es filosofía, ya filosofamos cuando la estamos formulando. Se trata de una pregunta fácil. Y uno, si lo desea, puede dejarla pasar de largo. Pero, no lo duden, retornará. Porque no tiene respuesta y las respuestas son "Bueno, hay algo y no más bien nada porque Dios creó el mundo, o por el Big Bang o por lo que sea y qué me importa". Pero importa, aunque se la eluda, aunque se finja que no importa. En rigor, es una pregunta que casi no tiene contestación, pero la filosofía no puede alejarse de ella. El hombre lo intenta reiterada y obstinadamente. Entonces elige el otro camino, el de dominar las cosas, y cuando lo hace se siente un dios. Un dios que domina los entes por medio de la técnica. Y la técnica deifica a los hombres. Hay una frase de Freud en *El malestar en la cultura* que dice "el hombre es un dios con prótesis" y –al hombre– las prótesis se las entrega la técnica. Ergo, como la técnica es obra del hombre, el hombre es ese dios que se fabrica sus armas para dominar la realidad. El hombre de la técnica se fabrica sus prótesis para dominar los entes, para arrasar la Tierra. Aquí, lo juro, pienso en los misiles de Bush. Pienso en Estados Unidos retirándose del Protocolo de Kyoto.

Repasando: el hombre es un gran dios con prótesis y domina todo, domina tanto que va a devastar la Tierra y efectivamente la está devastando. Estamos a un paso de que lo que podríamos llamar el Gran Tsunami. El Gran Tsunami se viene en cualquier momento y es obra del derretimiento de los polos, del retiro de EE.UU. del Protocolo de Kyoto, de la tala del Amazonas, de todo eso que los ecologistas conocen tan bien. Heidegger, como pensador ontológico, como el gran filósofo del tema del Ser, ya lo veía cuando enunciaba la pregunta fundamental: ¿por qué hay ente y no más bien nada? Esta pregunta, que angustia, porque es la pregunta por el ser, porque es la pregunta por la nada, yace, para los hombres, en el olvido (¿recuerdan?: el olvido del ser) y la tarea de los hombres para olvidar esta pregunta es dominar los entes, conquistarlos, someterlos, e incluso, entificar a los otros hombres, cosificarlos y dominarlos.

Aquí vamos a lanzarnos a una experimentación acerca de la enseñanza de la filosofía. Hegel decía que la filosofía no es "la historia de los héroes del pensamiento". Pero, por desdicha, así se enseña la filosofía. Una galería de los héroes del pensamiento. Historia de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Se enseña cada filósofo como un compartimiento en sí, como un bloque cerrado en sí. Cuando lo más apasionante son las conexiones entre las filosofías, cómo se condicionan las unas con las otras, cómo los filósofos, que son hombres de carne y hueso, y no dioses ni héroes, se alimentan de otros filósofos. Observemos el siguiente desarrollo. 1) Heidegger dice que los hombres han olvidado al ser y se han lanzado a la conquista de los entes por medio de la técnica; 2) Esto viene de Marx. (Sé que estoy repitiendo este punto, pero lo necesito hacer como pasaje a otros.) Del capítulo sobre el fetiche de la mercancía y su misterio en el que Marx demuestra que las relaciones sociales entre hombres han devenido relaciones entre cosas; 3) Se prolonga en el Lukács de *Historia y consciencia de clase*, donde Lukács desarrolla largamente su teoría de la *cosificación*. Los hombres bajo el capitalismo se cosifican; 4) El tema del pasaje de la dominación de los entes a la dominación de los hombres no lo desarrolla muy especialmente Heidegger, pero se alimenta de esa fuente la Escuela de Frankfurt, que desarrolla la teoría de la razón instrumental en su crítica al iluminismo (*Dialéctica del iluminismo*); 5) Y por fin Michel Foucault desarrolla el tema de las ciencias humanas como ciencias que se proponen conocer al hombre para dominarlo. Foucault hace aquí una síntesis de Nietzsche y Heidegger, o de un Nietzsche, como él habrá de confesar, leído desde Heidegger. Entonces toma el tema de la dominación de los entes por la técnica, que viene de Heidegger, y lo une a la cuestión de la voluntad de poder en Nietzsche y extrae su más que fructífera teoría del *biopoder*. Es decir, ese poder que utiliza la herramienta de las ciencias humanas para conocer y dominar, para meter a los locos en los manicomios y a los delincuentes en las prisiones. De donde extrae sus formidables libros sobre la locura en la época clásica y *Vigilar y castigar*. Como vemos, la filosofía vive, arde, se alimenta de las ideas más ricas de los filósofos y estudiar a uno nos obliga a remitirnos a otros. Y si –hasta ahora– he insistido con Heidegger es porque se trata del más importante. Del filósofo al cual más se han remitido los filósofos del siglo XX. Fue, además, nacionalsocialista, lo que aumenta la fascinación ya que lo hunde en una tragedia a la cual sucumbió. Salió en Francia un libro de Emmanuel Faye: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophy*. Volveremos sobre esto.

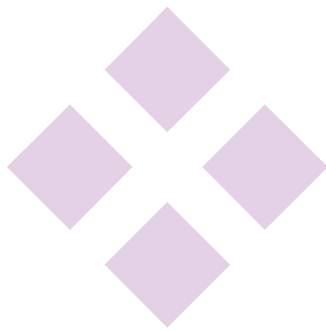
LA CO-RRESPONDENCIA CON EL SER

Otra vez nos dirigimos al texto de Heidegger sobre la pregunta por la filosofía. La respuesta a esta pregunta, ¿cómo debe ser, qué características habrán de señalarla, volverla única, imprescindible? Dice Heidegger: "La respuesta sólo puede ser una respuesta filosofante, una respuesta que, en tanto res-puesta, filosofe en sí misma (...) ¿Cuándo es la respuesta a la pregunta: ¿qué es la filosofía?, una respuesta que filosofa? ¿Cuándo filosofamos?" (pp. 51/52).

Heidegger va a introducir una conceptualización que es la siguiente: la pregunta qué es la filosofía no puede darnos una respuesta. La pregunta tiene que ser una respuesta. ¿En qué sentido? En el siguiente: la pregunta tiene que ser una res-puesta. La pregunta tiene que implicar un posicionamiento de la cosa. Res es cosa en latín. La pregunta es poner de nuevo la cosa en el nivel de la problematicidad. Importa señalar que la pregunta abre una problematicidad. La respuesta a la pregunta ¿qué es la filosofía? consiste en que pongamos la cosa en cuestión y la dejemos ser y nuestra actitud tiene que ser entonces la de una correspondencia, co-rrespondencia. Esto era lo que hacían Heráclito y Parménides. Hay una co-rrespondencia. Yo me correspondo con la realidad y la realidad, únicamente así, me puede responder en la medida en que establezcamos entre los dos una co-rrespondencia y no una relación de dominio y de conquista.

Ésta sería la propiedad auténticamente filosófica. El estado de ánimo de esto es ya no tanto el asombro, o sí, pero es sobre todo el estar dispuesto. Lo usa en francés también, être disposé, estar aquí expuesto, iluminado y abierto a las múltiples formas en las cuales el ser del ente puede manifestarse.

Vayamos ahora a un ejemplo cinematográfico. (Saben que soy muy afecto a ellos.) Un estado de abierto, una co-rrespondencia con el ser del ente se nos tiene que manifestar en la medida en que nosotros permitamos su des-ocultamiento, porque si nosotros intentamos conquistarlo a través de la técnica propia del capitalismo el ser del ente no se va a des-ocultar, sólo conquistaremos al ente y no habrá co-rrespondencia con el ser del ente. Si hay un pensamiento filosófico y ontológico exquisito y delicado es éste. Tratemos de arriesgarnos:



¿cómo sería un momento en el cual el ser aparece, se devela, se des-oculta?

CHOPIN, SCHUMANN, LO DIVINO SIN DIOS

Esto lo han tratado muchos filósofos, no solamente Heidegger. Lo han tratado desde otro horizonte problemático, pero lo han hecho. Lo trató un filósofo judío: Martin Buber. En un libro pequeño y formidable, hondísimo, que se llama *Yo y tú*. Habla aquí de la posibilidad de momentos muy especiales, únicos, que pueden producirse entre dos personas. Se daría, en ellos, una relación que trasciende todo aquello que pueda obliterar la comunicación del espíritu, la comunicación espiritual. Vamos al ejemplo cinematográfico. La película *El pianista,* de Roman Polansky, tiene uno de esos momentos. Hay un judío y un nazi. Están separados por miles de cosas, no hay nada que los lleve a unirse ni a entenderse. ¿Cómo puede ahí surgir lo auténtico, cómo puede ahí surgir alguna de las caras del ser que nos lleve más allá de la guerra, del uniforme del nazi, de la circuncisión del judío, de la historia del pueblo judío, de la historia del pueblo alemán? El nazi lo escucha al judío tocar el piano. Un piano abandonado en el lugar miserable en que el judío se refugia. El nazi –escuchándolo desde lejos aún– advierte que el judío es un formidable pianista. Se le presenta y le pide que toque para él. El pianista –como es polaco– toca nada menos que una partitura sublime. Está en ella lo más elevado del espíritu humano, que, para mí, se da centralmente en la música. Toca la primera de las cuatro baladas para piano de Chopin. Se trata de un momento sagrado, de la presencia de lo divino sin trascendencia, de lo divino en el hombre, de lo sagrado en el hombre, de lo divino sin Dios. Lo que ocurre entre ese nazi y ese judío por medio del arte, por medio de una partitura excelsa, está al margen de la historia e incluso de la temporalidad.

Heidegger fue bastante indiferente a la música, no a la poesía. Pero habrá de dejar un testimonio: cuando lo están persiguiendo, una vez acabada la guerra, para someterlo a los procesos de desnazificación, llega a la casa de un familiar. Y una mujer se sienta al piano y toca una sonata póstuma de Schubert. Heidegger la escucha y, luego de un silencio largo, dice: “No podemos hacer esto con la filosofía”.

Detengámonos un momento en la música como posible manifestarse del Ser. No sabemos qué es la música. “Y, sin embargo (escribe George Steiner), sabemos qué es la música. Lo sabemos en el laberinto resonante de nuestra mente y en la médula de nuestros huesos (...) Si un imaginario habitante de otro planeta preguntara ‘¿Qué es, entonces, la música?’, nosotros podríamos cantar una melodía o tocar con las cuerdas una pieza, y diríamos sin titubeo: ‘Esto es música’. Y si después preguntara ‘¿Qué significa?’” (George Steiner, *Heidegger*, FCE, 2001, p. 107). Steiner narra que, alguien, alguna vez, cuando Schumann hubo terminado de tocar una de sus piezas, le hizo esta pregunta: Qué significa. Por toda respuesta, Schumann la tocó de nuevo.

Volvamos al asombro, que Heidegger señala en los presocráticos. Escribe: “El asombro es así la dis-posición afectiva en la que y para la que se abre el ser del ente. El asombro es el estado de ánimo desde el cual los filósofos griegos accedieron a la correspondencia con el ser del ente” (p. 61). Luego Heidegger señala otro estado de ánimo: el de la modernidad. El de la duda. Y es el estado de ánimo que posibilita el cogito cartesiano que origina al hombre que, desde la subjetividad (o reemplazando al ser por la subjetividad o poniendo a la subjetividad en el lugar del ser) se lanza a la conquista y dominio de lo ente. Aquí ya no hay apertura, no hay co-rrespondencia, hay sometimiento y dominio.

TODAVíA DESCARTES

Nos apartamos ahora de la temática sobre el ser de la filosofía. Volverá a reaparecer, ya que todo pensar implica la pregunta del propio pensar y esa pregunta incluye la del ser de la filosofía. Podríamos, sin embargo, sencillamente decir que la respuesta a la pregunta qué es la filosofía es, sin más, filosofar. De modo que intentaremos seguir haciéndolo.

Volvamos a las relaciones entre la filosofía y el barro de la historia. No hemos terminado aún con Descartes y conjeturo que no lo haremos nunca. Sigamos. Descartes puede mostrar efectivamente la existencia de su subjetividad porque su subjetividad es él, sin más. La encuentra en sí mismo, encuentra en sí mismo la duda. Pero todo eso que ve ahí afuera ya no es él, no es su subjetividad, es una infinitud de cosas que están ahí y a las que llamamos realidad externa. Descartes habla de la res extensa y de la res cogitans, nuestro conocido cogito. Pero, ¿cómo hago para justificar la existencia de la realidad externa? Grave problema. Ahora, desde ahí, desde el cogito, ¿cómo demostrar que existe todo lo que está ahí afuera? Cuando yo era estudiante, en los años ‘60, la Facultad estaba en la calle Independencia, y hasta estuve un par de años en la calle Viamonte, una calle célebre en que la filosofía serpenteaba entre las aulas y los bares y las librerías. Salió una pequeña revista estudiantil y traía un chiste filosófico (debido, creo, al genio de Oscar Massota) que se desarrollaba en tres cuadritos. En el primero había un tipo con pinta de filósofo que decía: todo esto es muy simple: ahí hay un florero. Si ese florero existe es porque yo lo pienso. Mi pensamiento le da existencia. Primer cuadrito: el filósofo y el florero. Segundo cuadrito: si yo dejara de pensar que este florero existe –sigue razonando el filósofo–, el florero dejaría de existir. Tercer cuadrito: sólo está el florero y el filósofo se esfumó.

Era una interpretación marxista, una crítica marxista a la subjetividad del idealismo filosófico. Es decir, era decirle: vos estás tan seguro de tu yo que creés que a partir de tu subjetividad vas a poder fundamentar todo el orden de las cosas. Pero las cosas son más importantes que tu yo. Lo cual ya es un salto hacia el materialismo de Marx. El florero es la materia. Es ir directamente hacia Marx. Era un chiste hecho desde el marxismo. Es decir: ¿qué tendía a demostrar el chiste? Que lo material precede a lo subjetivo. Que es una de las postulaciones fundamentales del marxismo, decir que vamos a partir de la materialidad, y Marx parte de la materialidad porque su filosofía viene a expresar a un sujeto histórico, el proletariado, *que trabaja la materia*.

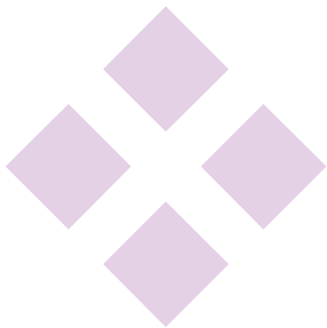
Descartes está en un serio problema. ¿Cómo salir del yo, como justificar la realidad externa? Y aquí hay una aflojada muy grande. Decide recurrir a la veracidad divina, con lo cual se deteriora enormemente el texto del *Discurso del método*. Descartes dice: todo eso que está ahí tiene que ser verdadero, ningún *malin genie* puede engañarme, dado que si no fuera verdadero yo no lo vería, y tiene que ser verdadero porque Dios no me puede engañar. O sea, si todo esto que yo estoy viendo no existiera, Dios me estaría engañando. En consecuencia, tiene que existir. El salto de Descartes fuera del cogito está basado en Dios. Pero, sin embargo, cuando necesita demostrar la existencia de Dios, Descartes vuelve por sus fueros. Está claro que si confío en la veracidad divina tengo que preguntarme si Dios, en efecto, existe. ¿Cómo demuestra Descartes que hay un Dios? Muy legítimamente, con sus más legítimas herramientas. Torna a la subjetividad y dice: dado que existe en mí, en mi subjetividad, la idea de lo perfecto, lo perfecto debe existir; si no, no podría existir en mí la idea de la perfección. Con lo cual Descartes saca la prueba de la existencia de Dios de la galera de la subjetividad. Al fin y al cabo, estoy demostrando que Dios existe porque yo tengo en mí la idea de la perfección. Si la perfección existe es porque está en el sujeto la idea de la perfección; ergo, debe existir la perfección. El punto de partida es, otra vez, el cogito.

Pese a esto hay algo cierto: Descartes necesita de la veracidad divina para salir del sujeto. El problema –insisto– de la filosofía del sujeto es siempre salir del sujeto. Luego, ya lo veremos, vendrán las filosofías que quieren salir del sujeto de otro modo, es decir, evitando la centralización en el sujeto. Quieren salir del sujeto en tanto no partir del sujeto, no ubicar al sujeto como centralidad epistemológica. Pero las filosofías que instauran al sujeto como punto de partida indubitable tienen su serio problema con el objeto. El problema de estas filosofías es que el sujeto en todas ellas termina dominando al objeto, imponiéndose sobre el objeto; ergo, esto es lo que va a producir el desarrollo de las filosofías objetales, o, por decirlo más exactamente, materialistas y empiristas que van a responder desde la materialidad.

Descartes concluye su *Discurso del método* con un texto hermosísimo. Es destacable que escriba todo el *Discours* en francés, no en latín, tal como Lutero traduce la Biblia al alemán; es decir, todo esto ocurre en un contexto histórico que estamos viendo: el hombre no está esperando que las cosas le bajen del cielo, comienza a tomarlas entre sus propias manos. Por eso Descartes escribe en francés y el texto final es muy bello y creo que además dibuja la figura de un filósofo, de un auténtico filósofo. Termina el *Discurso del método* diciendo: “Sé bien que esta declaración que aquí hago no ha de servir para darme importancia en el mundo, pero tampoco deseo tenerla, pues más obligado me consideraré con aquellas personas que me permitan gozar de mi ocio sin obstáculos, que con los que me ofrezcan los empleos mas honrosos de la Tierra” (*Ob. cit.*, p. 135. Del *Discurso...* hay una muy buena y accesible edición de Colihue Clásica que, además, es bilingüe). O sea: un filósofo prefiere gozar de su ocio a cualquier empleo que le ofrezcan. Ésta es la condición del filósofo en Descartes: un reclamo del ocio como una actividad fundamental del filosofar. Esta identificación entre el ocio y la filosofía llevó a una interpretación muy equívoca de la filosofía que la identificó con la del hombre esencialmente distraído, ajeno y hasta torpe en los menesteres mundanos.

CARTAS DE MARCUSE Y HEIDEGGER: ¿ERA AUSCHWITZ VISIBLE EN 1933?

Es la que utiliza Hannah Arendt cuando quiere defender a Heidegger de su incursión en el nacionalsocialismo. Lo equipara a Tales de Mileto, que, por mirar las estrellas, cayó en un pozo. Arendt, gran pensadora política del siglo XX, fue cuando muy jovencita alumna y hasta amante de Heidegger, de aquí acaso que se empeñara y se ocupara en protegerlo hasta el último de sus días. Pero, ¿fue por descuido o por “tontería” (como dice el mismo Heidegger: “mi gran tontería”) que Heidegger se deslizó hacia el nazismo? Arendt esgrime la teoría del “filósofo distraído”. No lo hará Herbert Marcuse. Esta teoría de Arendt, que retoma, en beneficio de Heidegger, la pequeña teoría del “filósofo distraído” no es aceptada por Marcuse. En una carta del 20 de enero de 1948 le escribe: “Un filósofo puede equivocarse en lo político –en cuyo caso reconocerá su

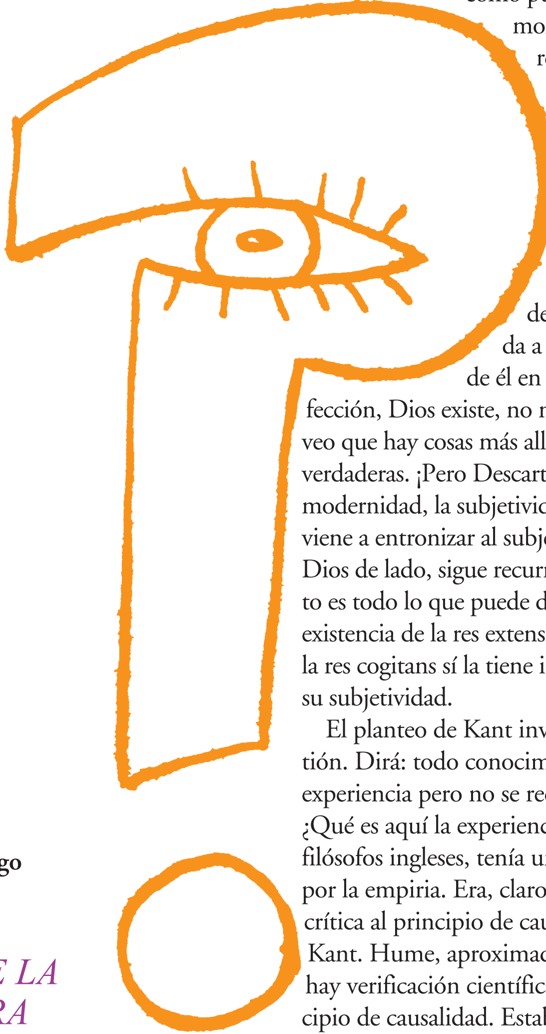


error públicamente–, pero no es posible que se equivoque respecto a un régimen...” Y describe a continuación los horrores del nazismo. Heidegger se refugia en una actitud que expresa lo que sigue: nada de eso era visible desde 1933, cuando él asume su compromiso nacionalsocialista como Rektor de la Universidad de Friburgo. Admite que en “1933 yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida entera, una reconciliación de los contrastes sociales y la salvación de Occidente de los peligros del comunismo”. Marcuse, luego de dudar largamente responderle, le escribe por fin el 13 de mayo de 1948: “Sabíamos, y yo mismo alcancé a verlo todavía, que el comienzo ya contenía el final, ya constituía el final. Nada se ha añadido que no estuviera presente desde el comienzo” (Nota: Esta correspondencia se puede encontrar en *Conmemorando a Heidegger* –Dossier de “Imago Agenda” 1997-2000 o en *Heidegger y el nazismo*, el célebre libro de Víctor Farías que disparó esta temática. En castellano lo publicó Fondo de Cultura Económica en 1998). Brevemente, Heidegger dice (o está diciendo): Auschwitz, desde el punto de vista de 1933, no era visible. Marcuse responde: para usted sí. Su concepción del filósofo no es la del distraído que se cae en el pozo, sino la del pensador capaz de horadar los tiempos y aventurar lo que se avecina. Ocurre que Arendt quería rescatarlo a Heidegger y Marcuse era inflexible con él. (Recuerdo, al pasar y cito de memoria, una línea de Heidegger en un texto sobre Nietzsche en *Caminos de bosque*: “La filosofía no es un cojo que ande detrás de los acontecimientos”.)

Aquí, con cierta pulcritud, podríamos decir que hemos concluido con Descartes, pero sucede que con un filósofo no se termina nunca. No hay progreso en la filosofía. Siempre volvemos a revisitar a los grandes. Lean, sin lugar a dudas, el *Discurso del método*. Está narrado en primera persona. Es un relato, como hará notar Jean François Lyotard en un buen texto que se titula *Misiva sobre la historia universal*. (Y que está en un complejo texto que lleva por engañoso nombre: *La posmodernidad explicada a los niños*.) Descartes narra su gran experiencia: la de centralizar el principio de todo conocimiento en la subjetividad. Seguramente lo volveremos a encontrar en cada gran coyuntura del pensamiento.

EL FORMALISMO KANTIANO

Kant no se plantea como Descartes la cuestión sobre cómo salir del sujeto. Descartes quería salir del sujeto pero no abandonar al sujeto como punto de partida epistemológico. Dos líneas de repaso vertiginoso de Descartes: la duda me constituye, esta duda existe porque yo tengo una subjetividad, pero ahí fuera está la realidad externa, no tengo cómo demostrarla, pediré ayuda a Dios, ¿qué encuentro de él en mí?: la idea de la perfección, Dios existe, no me puede engañar, si veo que hay cosas más allá de mí es porque son verdaderas. ¡Pero Descartes, que inaugura la modernidad, la subjetividad capitalista, que viene a entronizar al subjectum y a poner a Dios de lado, sigue recurriendo a lo divino! Esto es todo lo que puede decir Descartes sobre la existencia de la res extensa, la coseidad, ya que la res cogitans sí la tiene indubitable porque es su subjetividad.



El planteo de Kant invierte bastante la cuestión. Dirá: todo conocimiento comienza por la experiencia pero no se reduce a la experiencia. ¿Qué es aquí la experiencia? Hume, como los filósofos ingleses, tenía un marcado aprecio por la empiria. Era, claro, un empirista. Y su crítica al principio de causalidad preocupará a Kant. Hume, aproximadamente, decía: no hay verificación científica posible con el principio de causalidad. Establecemos causalidades por el hábito. Es el hábito el que nos dice que de una cosa se sigue otra. Pero todo puede cambiar, no hay nada asegurado. Tenemos el hábito de ver salir al sol. De ver salir la luna. O de una rama que se quiebra y cae al suelo. Eso es hábito. Si empujamos algo se deslizará. Causa-efecto. Hábito, dirá Hume. La cuestión, para Kant, que tenía ante sus ojos la ciencia físico-matemática de Newton, es encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento. Su apodicticidad.

Kant es un filósofo del siglo XVIII. Seamos prolijos: nace en 1724 y muere en 1804. Vivió, según se sabe, siempre en la misma ciudad: en Könisberg. Es un filósofo de la ilustración alemana. Publica la *Crítica de la razón pura* cinco años antes de la Revolución Francesa. Hay una célebre frase de Marx que dice: *Los alemanes piensan lo que los franceses hacen*. Lo dice sobre todo pensando en Hegel, quien es, en rigor, el filósofo de la Revolución Francesa; Kant un poco la va anticipando con su iluminismo. Y aquí dimos con el concepto: *iluminismo*. Vamos a caracterizarla como una ideología revolucionaria en tanto establece siempre un desajuste entre la razón y la realidad. Ese desajuste se debe a que la realidad no es como la razón desea o necesita que sea. En consecuencia, la razón habrá de transformar la realidad de acuerdo a sus propias leyes, a sus propias, digamos, luces. De donde vemos que el iluminista no sólo cree siempre que tiene la razón sino que él es la razón misma.

El iluminismo –insisto– parte de un profundo desacuerdo con el estado natural de las cosas. Con lo histórico tal como está dado. Esta historia que yo veo desde mi razón no es racional: es un desborde de hechos que se suceden en la modalidad de lo irracional, de lo injusto, de la opresión, de la ausencia de la libertad. A estos elementos que la realidad no tiene los revolucionarios franceses les van a añadir otros como los derechos del hombre y del ciudadano. Ser un revolucionario en la Francia del siglo XVIII era ver que la realidad no se adecuaba en absoluto con los fines que la razón determinaba para ella. Los iluministas rendían culto a la razón humana y encontraban en ésta las legalidades de todo lo real. El iluminista es alguien que trabaja desde afuera de la historia: él tiene la razón y la historia es una materialidad indócil a la que hay que someter. ¿A qué hay que someterla? A los principios de la razón.

VOLTAIRE Y LEIBNIZ

Voltaire era un excepcional escritor político que escribió varios libros para ser entendido. Uno de ellos es *Cándido o el optimismo*, una novela breve en la cual intenta, por supuesto, fundamentar la Revolución Francesa, acelerarla, es decir, agregarle elementos de irritabilidad y de indignación a la facticidad dada. ¿Qué quiero decir con esto? Quiero decir algo que Marx dijo cuando era todavía muy joven. Marx tiene una frase muy hermosa en un texto de 1843, apenas tenía 25 años y dice: hay que añadirle a la ignominia la conciencia de la ignominia. Es decir, la ignominia sin la conciencia de la ignominia no es ignominia. El texto, según la venerable traducción de Rodolfo Mondolfo, es: “Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia aún más ignominiosa, publicándola” (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965, p. 17). Acaso alguien que conozca a fondo mis textos podría decirme, ¿hasta cuándo va usted a citar ese texto de Marx? Podría responder: pienso aún citar muchísimos textos de muchísimos autores, pero cuando deje de citar este de Marx será porque ya no soy el que soy ahora. Sigo: para que califiquemos de ignominiosa a una realidad es porque ya salimos de ella y podemos juzgarla desde la conciencia crítica. Por eso el hambre no es revolucionaria, la miseria no es revolucionaria, porque por sí mismas no garantizan nada; al contrario, lo que garantizan generalmente son situaciones primitivas, barbáricas e irracionales que arrojan a los hombres a ser fácilmente manipulados por el fascismo. Ahora, la conciencia del hambre es otra cosa, ya es un paso cualitativo. Una cosa es tener hambre y otra cosa es tener conciencia de que se tiene hambre. Una cosa es padecer la injusticia y otra es tener conciencia de la injusticia que se padece. Ahí es cuando la razón y lo fáctico, la materialidad, se unen y se genera un hecho acaso transformador de esa realidad. No hay posibilidad de transformar ninguna realidad si no hemos tomado conciencia de ella y no hemos asumido que esa realidad no debe ser, debe cambiar. Voltaire (sigamos con él) escribe su *Cándido*. En él refuta constantemente al filósofo Gottfried Leibniz, que vivió entre 1646 y 1716. Lo de Leibniz tiene mucha actualidad. Voy a tomar a Leibniz desde Voltaire porque no quiero simplificarlo. Voltaire lo hace, con mucha gracia y efectividad. La teoría de Leibniz es la teoría del mejor de los mundos posibles. Es muy actual, porque no sé si ustedes habrán observado que en general el sistema de producción capitalista comunicacional o bélico-comunicacional de nuestros días se presenta a sí mismo como lo mejor posible. Algunos admiten sus enormes defectos pero arguyen que es lo único posible, porque todo lo demás ha fracasado. Y esto convence a mucha gente. Leibniz tenía una teoría muy similar que decía lo siguiente: Dios cuando creó al mundo no eligió un mundo perfecto. Leibniz se representaba la cuestión más o menos así: estaba Dios y había un montón de mundos posibles, ninguno era perfecto, pero Dios, en su infinita bondad, eligió para nosotros el mejor de los mundos posibles. Admite que este mundo es un valle de lágrimas pero es el mejor que Él eligió para nosotros. No nos queda otro remedio más que aceptarlo porque creemos en el buen Dios y el buen Dios es, ¡desde luego!, bueno y si eligió este mundo, él sabrá por qué lo hizo. Dudar de lo óptimo del mundo es dudar de la generosidad divina. Condenar como malo este mundo sería sospechar que en Dios anida el Mal o el deseo de hacernos mal, para lo cual debe haber en él malignidad.

Voltaire se dedicó a burlarse de todo esto, dado que quería demostrar que las cosas estaban muy mal, que la realidad debía ser transformada, que había, en suma, que hacer una revolución. De donde vemos que una revolución debe escupir siempre sobre lo sagrado para poder realizarse. Cuando, en 1981, aquí, en medio de la dictadura genocida, unos jóvenes osados editaban una revista llamada *Medios y Comunicación*, en la que yo colaboraba, sacaron un número en cuya tapa figuraba una leyenda: Prohibido escupir en el cielo. Lo sacralizado, lo tiránico siempre se elige como lo Uno y lo Unico, se elige a sí mismo en tanto Cielo, en tanto divinidad y prohíbe escupir sobre él. Un revolucionario siempre escupe en el Cielo consagrado por el Poder.

Cándido es uno de esos textos que están latiendo cerca de la Revolución Francesa. Si Voltaire –insisto: sin duda simplificándolo, aunque no en exceso– se burla de Leibniz es porque la primera tarea de un revolucionario es advertir que éste no es el mejor de los mundos posibles. ¿Cómo advierte esto el revolucionario, cómo lo ve? Desde la idea de otro mundo posible. Es sólo desde un proyecto superador que yo, desde mi facticidad presente, concibo una situación que es un ir más allá de esta facticidad. Así, volviendo desde mi pro-yecto de superación hacia mi presente facticidad es que ésta se me vuelve intolerable. No se me podría volver intolerable si yo no fuera capaz de imaginar algo mejor. La razón iluminista asume para sí el poder de “poner en razón” los desajustes de lo real. Esta racionalidad enfrenta la realidad como algo antagónico a ella, como algo que debe ser transformado. Contrariamente (como veremos) a lo que habrá de afirmar Hegel en el “Prólogo” de su *Filosofía del Derecho*, “todo lo racional es real, todo lo real es racional”, la razón iluminista podría afirmar: “Todo lo racional es real, todo lo real no lo es”. Sólo lo será cuando sea sometido a los arbitrios de la razón. Si me detengo en el iluminismo es porque nos dirigimos hacia el corazón de la filosofía kantiana.

el próximo domingo
CLASE N° 6
KANT,
CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA